

PDF hosted at the Radboud Repository of the Radboud University Nijmegen

The following full text is a publisher's version.

For additional information about this publication click this link.

<http://hdl.handle.net/2066/98703>

Please be advised that this information was generated on 2017-12-06 and may be subject to change.

Guillaume van Gemert

Ästhetik als Bildungsprogramm

Zu Dietls Landshuter Antrittsrede von 1801

Als Georg Alois Dietl 1801 den Lehrstuhl für Ästhetik an der Universität Landshut übernahm, hatte er eine Disziplin zu vertreten, die keineswegs auf eine lange akademische Tradition zurückblicken konnte. Erst seit etwa der Mitte des 18. Jahrhunderts etablierte sich die Ästhetik nach und nach als jener Zweig der Philosophie, der sich der Theorie des Schönen und der Künste zuwendet, als „Lehre von der sinnlichen Wahrnehmung als Erkenntnis“ eben.¹ Sie gründete in dem wachsenden Bewußtsein, daß „das Kunstwerk als sinnlich-geistiger Gegenstand einen gegenstandsspezifischen Erkenntnisakt erforder[e], welcher der sinnlichen Vermittlung, aber auch dem sogenannten intelligiblen Bereich gerecht werden“ könne.² Als Erster hatte sich Alexander Gottlieb Baumgarten 1735 in seiner Dissertation *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus* mit der Frage befaßt, wie die sinnliche Erkenntnis, insofern sie aus der Konfrontation mit dem (literarischen) Kunstwerk hervorgehe, im System der Philosophie zu verorten sei.³ Von 1742 an machte er die Problematik auch zum Gegenstand seiner Vorlesungen in Frankfurt an der Oder, aus denen dann 1750 seine *Aesthetica* hervorging.⁴ Baumgarten baute zweifellos auf englischen und französischen Ansätzen auf, die er synthetisierte,⁵ er prägte aber den Begriff ‚Ästhetik‘ als Bezeichnung einer eigenen, von ihm wesentlich abgesteckten Sparte der Philosophie und in seiner Nachfolge erschien in den deutschen Landen in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts eine wahre Flut an mehr oder weniger systematischen und umfassenden Darstellungen der Ästhetik. Baumgartens Schüler Georg Friedrich Meier, der dessen Gedanken popularisierte und ausbaute, aber auch Johann Joachim

¹ Hermann Wiegmann: Ästhetik. In: Gert Ueding (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Rhetorik. Tübingen 1992 ff. [= HWbDRh]. Bisher 5 Bde. Hier: Bd. 1, Sp. 1134–1154, Zitat: Sp. 1134.

² Ebd., Sp. 1134.

³ Werner Jung: Von der Mimesis zur Simulation. Eine Einführung in die Geschichte der Ästhetik. Hamburg 1995, S. 57.

⁴ Joachim Ritter: Ästhetik, ästhetisch. In: J. Ritter, Karlfried Gründer, Gottfried Gabriel (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Basel 1971 ff. [= HWbDPh]. Bisher 11 Bde. Hier: Bd. 1, Sp. 555–580, bes. Sp. 555–556.

⁵ Jung (s. Anm. 3), S. 60–61; Ritter (s. Anm. 4), Sp. 556.

Eschenburg, Johann Georg Sulzer, Carl Theodor von Dalberg und Heinrich Zschokke, um nur einige Namen zu nennen, wirken nachhaltig über die Zeit hinaus.⁶ „Die theoretische Summe und den Abschluß ästhetischer Bemühungen im 18. Jahrhundert“ stellten aber Kants Ausführungen zur Ästhetik dar,⁷ die mit insgesamt sechzig Paragraphen den ersten Teil seiner *Kritik der Urteilskraft* (1790, ³1799) bilden.⁸

Neben der spekulativ-theoretischen Auslotung des Bereichs der Ästhetik als philosophischer Disziplin bildet sich im Laufe der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts auch eine eher praxisbezogene, funktionale Inanspruchnahme ästhetischer Erkenntnisse im Umgang mit dem konkreten Kunstwerk heraus, der gewissermaßen eine pädagogische Komponente innewohnt. Meisterwerke früherer Epochen werden auf ihre Bedeutung für die Gegenwart befragt. Herder bahnte diese Entwicklung mit an, Winckelmann spitzte sie zu, indem er der Kunst des Altertums, namentlich des griechischen, in dieser Hinsicht einen besonderen Vorbildwert zusprach. Hegel, Lessing und andere unterlegten solchen Kunstwerken ein Bildungspotential, das letztendlich eine Erneuerung der Gegenwart im Sinne einer Rückkehr zu ursprünglichen Werten wie Freiheit und Gerechtigkeit zu erwirken vermochte, um am Ende in eine allumfassende Glückseligkeit hinüberzuführen.⁹ Vorwiegend im Hinblick auf den Bereich der Dichtkunst vollführte Schiller in ästhetischen Abhandlungen wie *Über die ästhetische Erziehung des Menschen* (1795) und *Über naive und sentimentalische Dichtung* (1795/96) eine derartige Vergegenwärtigung mit utopischem Ausblick; aber auch hier geht es letztendlich um „die mögliche Leistung der ästhetischen Kultur für das Individuum und die Gesellschaft“¹⁰ bzw. um nichts weniger als „eine Ortsbestimmung der Moderne, wie sie sich ihm [Schiller] gegen Ausgang des achtzehnten Jahrhunderts darbot“.¹¹

In der zweiten Hälfte des 18. und in den ersten Jahren des 19. Jahrhunderts hatte Ästhetik Konjunktur. Jean Paul brachte dies 1804 treffend auf den Punkt, indem er in der Vorrede zur *Vorschule der Ästhetik* hervorhob, daß die damalige Zeit „von nichts [...] so

⁶ Ritter (s. Anm. 4), Sp. 559–560.

⁷ Jung (s. Anm. 3), S. 65.

⁸ Vgl. Immanuel Kant: *Kritik der Urteilskraft*. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt a.M. ³1985 (Werkausgabe, Bd. 10), S. 113–301.

⁹ Ritter (s. Anm. 4), Sp. 560–562.

¹⁰ Vgl. Rolf-Peter Janz: *Über die ästhetische Erziehung des Menschen* in einer Reihe von Briefen. In: Helmut Koopmann (Hrsg.): *Schiller-Handbuch*. Stuttgart 1998, S. 610–626, hier: S. 611.

¹¹ Helmut Koopmann: *Über naive und sentimentalische Dichtung*. Ebd., S. 627–638, hier: S. 627.

sehr [wimmle] als von Aesthetikern“.¹² Angesichts solcher Fülle an Auffassungen von Ästhetik und in Anbetracht der jungen, sich noch herausbildenden akademischen Tradition mußte der frisch ernannte Landshuter Ästhetikprofessor Dietl seinen Standort hinsichtlich Reichweite und Aufgaben des Faches bestimmen. Dazu bot ihm seine Antrittsrede, die er mit dem thesenhaften Titel *Die schönen Künste und Wissenschaften bilden zur Humanität* versah und die noch im selben Jahr 1801 im Verlag des Landshuter Universitätsbuchhändlers Philipp Krüll erschien,¹³ die Gelegenheit. Im folgenden soll Dietls Rede analysiert und auf ihren Stellenwert in der Ästhetikdiskussion der Zeit hin befragt werden.

Dietls Rede ist nicht theoretisch-spekulativ ausgerichtet; sie versucht, der Ästhetik als akademischer Disziplin einen Sitz im Leben zu geben, und fragt nach deren praktischem Nutzen für den Menschen bzw. für die Gesellschaft. Insofern reiht Dietl sich in jene bereits erwähnte Tradition angewandter Ästhetik ein, die auf Vergegenwärtigung setzte, indem sie den großen Kunstwerken aller Zeiten, besonders aber der Antike, eine pädagogische Aufgabe unterstellte, die sich für die Gegenwart fruchtbar machen ließ und in die Utopie einer besseren Gesellschaft mündete. Schon der Titel der Rede bestätigt die praktisch-pädagogische Ausrichtung. In der Einleitung verstärkt Dietl diese Tendenz noch, indem er den Umgang mit dem Kunstwerk nicht ausschließlich in den Bereich der subjektiven Erfahrung verlegt und als private Angelegenheit begreift, sondern unter Zuhilfenahme des objektivierenden Begriffs der Wissenschaft die diffuse Kategorie der „schönen Künste und Wissenschaften“, die ja Objekt der von ihm zu vertretenden akademischen Disziplin und Erziehungsmittel in einem sind, insofern sie die Brücke von der Ästhetik zur Lebenspraxis schlagen, für die eigene Zeit jedenfalls, schlechterdings mit dem Schulfach der ‚studia humaniora‘ gleichsetzt. In erster Linie der durch die Schule vermittelte Umgang mit dem Kunstwerk, nicht mehr dessen unmittelbare Wirkung, wie noch in der Frühzeit der Menschheit, veredle den Menschen und bilde so zur Humanität:

Wenn es wahr ist, was einer der angesehensten Schriftsteller unsers Zeitalters behauptet, dass nur Bildung zur Humanität wahre Bildung sei; so muss es wohl einem jeden einleuchten, dass ein Lehrstuhl der Aesthetik, oder, wenn man will, eine Philosophie des Schönen, auf einer hohen Schule nichts weniger als überflüssig ist.

¹² Jean Paul: Vorschule der Ästhetik, nebst einigen Vorlesungen in Leipzig über die Parteien der Zeit. In: Ders.: Werke. Bd. 5. Herausgegeben von Norbert Miller. München 1963, S. 7–514, hier: S. 22.

¹³ G. A. Dietl: *Die schönen Künste und Wissenschaften bilden zur Humanität*. Eine Antrittsrede. Landshut 1801.

Denn gerade die Gegenstände, über welche die Aesthetik sich verbreitet, die sogenannten schönen Künste und Wissenschaften sind es, die auf die Verfeinerung und Veredlung der Menschen, auf die Entwicklung und Ausbildung alles dessen, was das Reinnenschliche im Menschen ist, den entschiedensten und wohlthätigsten Einfluss haben. Man nennt sie mit Recht *studia humaniora*; denn sie humanisiren wirklich.¹⁴

Dietl bezieht ‚Bildung‘ somit schon weitgehend im, damals neuen, Verständnis der Zeit als „Leitbegriff eines in der geschichtlichen Situation des Übergangs zu einer offenen Gesellschaft sozial ermöglichten Ideals geistiger Individualität, freier Geselligkeit und ideennormativer Selbstbestimmung einer bürgerlichen Oberschicht“¹⁵ auf ein Bildungs- bzw. Schulsystem als staatliche Angelegenheit, das einer (Bildungs)Elite den erforderlichen Freiraum zur intellektuellen Selbstverwirklichung bieten sollte. Die schönen Künste und Wissenschaften stünden als ‚*artes liberales*‘ nur den Freigeborenen, ohnehin zum Edlen Tendierenden zur Verfügung, sollten aber in ihrer konkreten Anwendung von der Obrigkeit klug gelenkt werden. Daher habe Kurfürst Max Joseph bei der Neuordnung des Lehrangebots an der bayerischen Landesuniversität Landshut einen Lehrstuhl für Ästhetik eingerichtet, aus der Überzeugung heraus, daß das Schöne in Verbindung mit dem sittlich Guten und Wahren eine Kultur der Humanität anbahne:

Die Alten nannten sie auch *artes ingenuas et liberales* – nicht ohne Ursache! Gefühle von solcher Zartheit, eine Denkart von solcher Erhabenheit, wie sie durch sie angebildet werden, sollten nur Menschen von freier Geburt und edler Bestimmung zukommen: Leute, zu den niedrigen Geschäften des Lebens, zum Lasttragen verdammt, und unter ärmliche Bedürfnisse erniedriget, schienen der höhern Kultur derselben weder würdig noch empfänglich zu seyn. Ihre Einwirkung auf die Veredlung oder Verschlimmerung der Menschheit war so sehr anerkannt, dass selbst die Obrigkeiten es sich zur Pflicht machten, über die Reinheit und Vollkommenheit derselben zu wachen; [...] Kein Wunder, wenn unser weise [sic!] Landesvater, Max Joseph, dem die Bildung seines Volkes, vorzüglich des edleren Theiles desselben, so nahe am Herzen liegt, wenn eine von Ihm gnädigst aufgestellte Universitäts-Kuratel, die eben denselben Zweck mit so rühmlichem Eifer verfolgt, bei der neuen Organisation der vaterländischen Universität ihr Augenmerk auch dahin gerichtet haben, den schönen Künsten und Wissenschaften einen eigenen Lehrstuhl anzuweisen, überzeugt, dass das Schöne zum Guten und Wahren müsse gesellet werden, wenn die Kultur vollständig und recht menschlich seyn soll.¹⁶

¹⁴ Ebd., S. 3–4.

¹⁵ Ernst Lichtenstein: Bildung. In: HWbPh I, Sp. 921–937, hier: Sp. 921.

¹⁶ Dietl (s. Anm. 13), S. 4–6.

Was er unter Humanität versteht, definiert Dietl nicht explizit. Zur Erlangung der Humanität setzt er aber viererlei voraus: Verfeinerung der Sitten, Veredlung der menschlichen Vergnügungen, Bewandertsein in der Philosophie des Lebens und schließlich als Wichtigstes ein ausgeprägtes moralisches Bewußtsein:

Zur Humanität werden die Menschen gebildet, wenn ihre Sitten verfeinert, und ihre Vergnügungen veredelt werden; wenn ihnen das, was man Philosophie des Lebens nennt, auf eine eben so fassliche als angenehme Art beigebracht, und, was wohl das Wichtigste seyn möchte, wenn ihr moralischer Sinn gehörig gepflegt, und entwickelt wird.¹⁷

Eine solche Auffassung von Humanität steht in einer langen Tradition. Sie deckt sich weitgehend mit dem Bildungskanon, der sich seit Cicero in der Antike unter dem Begriff ‚humanitas‘ verfestigt hatte und für die nachfolgende Zeit verbindlich geworden war. Zu dessen Konstituenzien zählen wesentlich solche Eigenschaften, wie auch Dietl sie forderte, etwa „sittliche und geistige Bildung, menschlicher Edelmuth, Würde und Adel menschlichen Geistes, Ehrbarkeit, Witz, Geschmack, Humor, Anmuth, Eleganz, Feinsinnigkeit, Geist, Bildung, Erziehung, Urbanität, innere Ausgeglichenheit, Freundlichkeit, Güte, Milde, Menschenfreundlichkeit, Gastfreundlichkeit, Großzügigkeit, Freigebigkeit“.¹⁸

Verfeinerung der Sitten, Veredlung der Vergnügungen, eine bewußt eingesetzte Philosophie des Lebens und sittliches Bewußtsein konstituieren die Zweckfreiheit der Lebensführung, durch die der Mensch sich vom Tier in dessen Gebundenheit an die primären Bedürfnisse des Überlebens unterscheidet. Eine so verstandene Humanität, zu der die Humaniora anleiten, ist Voraussetzung des im „echten Geschmack“ objektivierten ästhetischen Urteils, wird im letzten Paragraphen von Kants „Kritik der ästhetischen Urteilskraft“, dem ersten Teil der *Kritik der Urteilskraft*, dargetan:

Die Propädeutik zu aller schönen Kunst, sofern es auf den höchsten Grad ihrer Vollkommenheit angelegt ist, scheint nicht in Vorschriften, sondern in der Kultur der Gemütskräfte durch diejenigen Vorkenntnisse zu liegen, welche man Humaniora nennt: vermutlich, weil Humanität einerseits das allgemeine Teilnehmungsgefühl, andererseits das Vermögen, sich innigst und allgemein mittheilen zu können, bedeutet; welche Eigenschaften zusammen verbunden die

¹⁷ Ebd., S. 7.

¹⁸ Rudolf Rieks: Humanitas. In: HWbDPh III, Sp. 1231–1232, hier: Sp. 1231. Vgl. auch François Renaud: Humanitas. In: HWbDRh IV, Sp. 80–86.

der Menschheit angemessene Glückseligkeit ausmachen, wodurch sie sich von der tierischen Eingeschränktheit unterscheidet.¹⁹

Ein solcher Geschmack könne sich aber nur auf der Grundlage sittlicher Ideen und der Pflege des moralischen Gefühls entwickeln, so hatte Kant betont:

Da aber der Geschmack im Grunde ein Beurteilungsvermögen der Versinnlichung sittlicher Ideen (vermitteltst einer gewissen Analogie der Reflexion über beide) ist, wovon auch, und von der darauf zu gründenden größeren Empfänglichkeit für das Gefühl aus den letzteren (welches das moralische heißt) diejenige Lust sich ableitet, welche der Geschmack, als für die Menschheit überhaupt, nicht bloß für eines jeden Privatgefühl, gültig erklärt: so leuchtet ein, daß die wahre Propädeutik zur Gründung des Geschmacks die Entwicklung sittlicher Ideen und die Kultur des moralischen Gefühls sei; da, nur wenn mit diesem die Sinnlichkeit in Einstimmung gebracht wird, der echte Geschmack eine bestimmte unveränderliche Form annehmen kann.²⁰

Dietls Anliegen, darzutun, daß die Humaniora zur Humanität anleiten und daß die Ästhetik als „Philosophie des Schönen“²¹ dazu einen entscheidenden Beitrag leisten könne und solle, steht eindeutig unter Kantschen Vorzeichen. Die Art und Weise, wie er seine These im einzelnen zu beweisen versucht, belegt dies einmal mehr.

Dietls Beweisführung verläuft in vier Schritten, die sich nach den vier Konstituenzien von Humanität richten. Alle vier werden sie einzeln jeweils mehr oder weniger ausführlich abgehandelt, wobei in den Darlegungen das epideiktische Moment nicht zu überhören ist. Dietl konnte ja im Grunde voraussetzen, daß die Zuhörer mit seiner These konform gingen. Er wollte sich mit der Antrittsrede denn auch nicht nur als akademischer Lehrer mit seinem Programm vorstellen, es ging ihm darüber hinaus wesentlich auch um die eigene Selbstdarstellung als Redner.²²

Von den vier Aufgaben, die Dietl den schönen Künsten und Wissenschaften als Propädeutik zur Humanität zuerkennt, behandelt er die erste, die Verfeinerung der Sitten, durch die sie den Menschen aus dem tierischen Bereich der Bedingtheit in den der Zweckfreiheit erheben, am ausführlichsten. In einem breit angelegten kulturhistorischen Panorama greift er bis in die mythische Vorzeit zurück. Mit Hilfe der schönen Künste, hier selbstverständlich noch ohne die dazugehörige Wissenschaft der

¹⁹ Kant (s. Anm. 8), S. 300.

²⁰ Ebd., S. 301.

²¹ Dietl (s. Anm. 13), S. 3.

²² S. Matuschek: Epideiktische Beredsamkeit. In: HWbdrh II, Sp. 1258–1267, hier bes. Sp. 1258.

Humaniora, hätten mythische Sänger wie Orpheus und Amphion die Geselligkeit gestiftet, die die geordnete menschliche Gemeinschaft angebahnt habe. So sei ein fortschreitender Prozeß der Humanisierung in Gang gesetzt worden, in dem die Kunst die Natur des Menschen verdelte, dieser aber seinerseits die Kunst immer verfeinert und sich dabei zunehmend auch dem eigenen Innern, der Pflege der sittlichen Natur als höchster Ausprägung der Zweckfreiheit, zugewandt habe:

Was die Poesie und Tonkunst wirkten, das wirkten auch die andern Künste. Alle arbeiteten auf den Zweck hin, das Gefühl des Schönen zu erwecken, und auszubilden; und den Menschen aus der thierischen Rohheit und aus dem engen Kreise niedriger Bedürfnisse in den Zustand eines feinern, geistigern Genusses und einer grössern Unabhängigkeit von der Nothdurft zu versetzen. An der Hand der Schönheit ging er von einer Stufe der Kultur zu der andern fort. Die Kunst veredelte seine Natur, und er vervollkommnete wieder die Kunst. Erst gab er den Dingen ausser sich eine gefällige Form, dann strebte er, sich selber zu verschönern. [...] War der Mensch einmal so weit, dass er äusserlichen Dingen die Form der Schönheit mittheilte, so konnte man sicher darauf rechnen, dass er sie bald auch auf seine Person und in seine Sitten übertragen würde.²³

Der Prozeß der Humanisierung habe seine höchste Stufe in der griechischen Antike erreicht, als die Schönheit zur Idee erhoben worden sei, die Künste alle Bereiche des öffentlichen wie privaten Lebens durchsetzt und Anstand und Grazie das Individuum geprägt hätten:

Bald stieg in Griechenland die Humanität auf die höchste Stufe; denn der Genius der Kunst hatte bereits auch die höchste Stufe der Ausbildung daselbst erreicht. Jedermann huldigte der Schönheit, deren wesentliches Urbild Plato in den Himmel versetzte, und das ihre Künstler und Dichter in verschiedenen Formen auf Erden nachzubilden mit dem rhmlichsten Wetteifer sich bemühten. Da waren die schönen Künste innigst an die Kultur der Nation geknüpft, und in alle Verhältnisse ihres politischen und religiösen, ihres geselligen und häuslichen Lebens verwebt. Allenthalben sah der Grieche sich mit schönen, grossen, geistreichen Formen und mit den Symbolen des Vortreflichen umgeben; überall nahm er leichten gefälligen Umriss, Ebenmaas, Politur, Wohlstand und Anmuth, Einfalt und Würde wahr: wie hätte er sie nicht auf seinen Charakter, in seine Denkart und in seine Sitten übertragen sollen? Daher die attische Urbanität, die leichte, natürlich-feine Art zu conversiren, die Geschmeidigkeit und Eleganz des Dialogs. Wie jedes

²³ Dietl (s. Anm. 13), S. 8–10.

Alter, jeder Stand den Grazien opferte, so herrschte auch durch alle Stände und Alter Anstand und Grazie.²⁴

Darauf konnte nur ein Rückfall erfolgen in den „langen Winter der Barbarei“,²⁵ als den Dietl das Mittelalter ansieht. Erst Renaissance und Humanismus hätten wieder auf die Ideale der (griechischen) Antike zurückgegriffen, diesmal allerdings durch Vermittlung der Wissenschaft der Humaniora. So sei „der Geschmack geläutert“ und das Ideal des harmonischen Menschen, dessen Äußeres Abglanz seines Inneren sei, wieder eingesetzt worden, das nach wie vor, etwa als Verbindung von Anmut und Würde, uneingeschränkt gültig sei:

So ward an der Fackel des griechischen Genius ein neues Licht für Künste und Wissenschaften angezündet, und der Geschmack geläutert. Regel und Ebenmaas, das καλον κ' αγαδον [sic!], das honestum et decorum, ward zugleich in das gesellige Leben eingeföhret; Wahrheit der Empfindung, Simplicität, Würde und Anmuth wurden die Charaktere der Sprache und der Sitten.

Noch bis diese Stunde ist der Einfluss der Musenkünste auf eine liberale Denkart, auf Feinheit im Umgange, ich darf sagen, auf die Veredlung des innern und äussern Menschen, unverkennbar.²⁶

Mit seinem Rückgriff auf das Ideal der Kalokagathia²⁷ unter Apostrophierung des absoluten Vorbildwerts der griechischen Antike bekennt Dietl sich eindeutig zu Schiller, und zwar nicht nur zu dessen Abhandlung *Über Anmuth und Würde*,²⁸ auf deren Titel er ja anspielt, sondern vor allem auch zu dessen *Ästhetischer Erziehung des Menschen*,²⁹ wo im sechsten Brief etwa, durchaus differenzierter noch als bei Dietl, die überragende Vorbildlichkeit des griechischen Menschenbilds, teilweise unter Verwendung desselben Wortmaterials, herausgestellt wird:

Aber bey einiger Aufmerksamkeit auf den Zeitcharakter muß uns der Kontrast in Verwunderung setzen, der zwischen der heutigen Form der Menschheit, und zwischen der ehemaligen, besonders der griechischen, angetroffen wird. Der Ruhm der Ausbildung und Verfeinerung, den wir mit Recht gegen jede andre bloße Natur geltend machen, kann uns gegen die griechische Natur nicht zu statten kommen, die sich mit allen Reizen der Kunst und mit aller

²⁴ Ebd., S. 11–13.

²⁵ Ebd., S. 13.

²⁶ Ebd., S. 15–16.

²⁷ Vgl. Wilhelm Grosse: Kalokagathia. In: HWbDPh IV, Sp. 681–684.

²⁸ Friedrich Schiller: *Über Anmuth und Würde*. In: Ders.: Werke. Nationalausgabe. Bd. 20: Philosophische Schriften. Erster Teil. Unter Mitwirkung von Helmut Koopmann hrsg. von Benno von Wiese. Weimar 1962, S. 251–308.

²⁹ Ders.: *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*. Ebd., S. 309–412.

Würde der Weisheit vermählte, ohne doch, wie die unsrige, das Opfer derselben zu seyn. Die Griechen beschämen uns nicht bloß durch eine Simplizität, die unserm Zeitalter fremd ist; sie sind zugleich unsre Nebenbuhler, ja oft unsre Muster in den nehmlichen Vorzügen, mit denen wir uns über die Naturwidrigkeit unsrer Sitten zu trösten pflegen. Zugleich voll Form und voll Fülle, zugleich philosophirend und bildend, zugleich zart und energisch sehen wir sie die Jugend der Phantasie mit der Männlichkeit der Vernunft in einer herrlichen Menschheit vereinigen.³⁰

Den Einwurf, daß das Harmonieideal der *Kalokagathia* unnatürlich und somit letztendlich Verstellung sei, widerlegt Dietl mit weiteren Rekursen auf Schillers *Ästhetische Erziehung*. Einmal brandmarkt er mit einem expliziten Zitat aus Schillers zehntem Brief diejenigen, die solche Einwände vorbringen, als Banausen ohne einschlägige Erfahrung:

Es ist wahr, wird man sagen, die Künste und Wissenschaften, die man vorzugsweise die schönen nennt, verfeinern die Sitten; aber sie verfälschen sie auch. [...] Man kennt diese Einwürfe; und kennt auch die, welche sie machen. Gewöhnlich sind es Leute, die nur darum die Grazien schmähen, wie Schiller bemerkt, weil sie ihre Gunst nie erfahren haben; und die daher stets geneigt sind, die Anmuth im Vortrage als Bestechung, die Feinheit im Umgange als Verstellung, die gefällige Aussenseite als triegerische Schminke zu verschreien.³¹

Zum andern bemüht er, ohne Schiller zu erwähnen, aus dem 26. Brief der gleichen Abhandlung dessen Kategorie des ästhetischen Scheins, der gleichsam im Spiel einen Gleichklang von äußerer Form und innerem Gehalt realisiere:

Sie haben Recht, wenn sie die Falschheit der Sitten rügen; aber dass sie zu dieser Falschheit auch die Höflichkeit und die feinere Lebensart rechnen; darin haben sie Unrecht. Sie vermissen das Kernhafte, Gediegene der vorigen Zeiten, wie sie es nennen; doch bei genauerer Prüfung findet sich, dass sie weiter nichts damit meinen, als das Derbe der vorigen Sitten, und das Steife und Schwerfällige der alten Formen. Diese Herren bedenken ferner nicht, dass der ästhetische Schein kein leerer Schein ist, dass Realität ihm zum Grunde liegen muss, und dass die äussere Form bloss die angenehme Erscheinung des innern Gehaltes ist.³²

³⁰ Ebd., S. 321.

³¹ Dietl (s. Anm. 13), S. 20–21. Vgl. auch Schiller: *Ästhetische Erziehung* (s. Anm. 29), S. 337: „Nicht von denjenigen rede ich, die bloß darum die Grazien schmähen, weil sie nie ihre Gunst erfahren. [...] Der Mensch ohne Form verachtet alle Anmuth im Vortrage als Bestechung, alle Feinheit im Umgang als Verstellung, alle Delikatesse und Großheit im Betragen als Ueberspannung und Affektation“.

³² Dietl (s. Anm. 13), S. 21–22.

Schiller hatte hier in ähnlicher Weise, aber wiederum viel differenzierter, mit den Kategorien ‚Schein‘ und ‚Realität‘ operiert und die Kritiker wortwörtlich die gleichen Bedenken äußern lassen:

Nur soweit er aufrichtig ist, (sich von allem Anspruch auf Realität ausdrücklich lossagt) und nur soweit er selbstständig ist, (allen Beystand der Realität entbehrt) ist der Schein ästhetisch. [...] Auf die Frage „In wie weit darf Schein in der moralischen Welt seyn?“ ist also die Antwort so kurz als bündig diese: in so weit es ästhetischer Schein ist, d.h. Schein, der weder Realität vertreten will, noch von derselben vertreten zu werden braucht. Der ästhetische Schein kann der Wahrheit der Sitten niemals gefährlich werden, und wo man es anders findet, da wird sich ohne Schwierigkeit zeigen lassen, daß der Schein nicht ästhetisch war. [...] Nichts ist gewöhnlicher als von gewissen trivialen Kritikern des Zeitalters die Klage zu vernehmen, daß alle Solidität aus der Welt verschwunden sey, und das Wesen über dem Schein vernachlässigt werde. [...] Die Falschheit der Sitten beleidigt mit Recht ihr strenges Wahrheitsgefühl; nur schade, daß sie zu dieser Falschheit auch schon die Höflichkeit rechnen. Es mißfällt ihnen, daß äußerer Flitterglanz so oft das wahre Verdienst verdunkelt, aber es verdrüßt sie nicht weniger, daß man auch Schein vom Verdienste fodert, und dem innern Gehalte die gefällige Form nicht erläßt. Sie vermissen das Herzliche, Kernhafte und Gediegene der vorigen Zeiten, aber sie möchten auch das Eckigte und Derbe der ersten Sitten, das Schwerfällige der alten Formen, und den ehemaligen gothischen Ueberfluß wieder eingeführt sehen.³³

So steht Dietl hier von der Argumentation her unverkennbar in Schillers Schuld. Für witzige Pointen ist er aber selber gut: ‚Natürlichkeit‘ sei, heißt es zum Abschluß des Abschnitts über den ästhetischen Schein und der Ausführungen über die Verfeinerung der Sitten, nicht zu eng zu fassen: schließlich sei ja auch Rousseau nicht in den Wald gegangen, sondern vielmehr in die Stadt, nach Paris:

Oder wollten wir vielleicht wirklich mit jenem philosophischen Sonderling den Menschen in die Eichenwälder zu seinen vierfüßigen Halbbrüdern zurückwünschen? Doch Rousseau that selber nicht, was er schrieb; ging nicht in den nächsten den besten Wald, sondern – nach Paris.³⁴

Auf die drei weiteren Gebiete, in denen sich die schönen Künste und Wissenschaften als Propädeutik der Humanität erweisen, geht Dietl nicht so ausführlich ein wie auf das erste. Zudem tritt hier das epideiktische Moment so stark hervor, daß es die Stringenz der

³³ Schiller: Ästhetische Erziehung (s. Anm. 29), S. 402–404.

³⁴ Dietl (s. Anm. 13), S. 24.

Beweisführung gewissermaßen überwuchert. Dies zeigt sich besonders in den Ausführungen zu der Veredlung der Vergnügungen. Der Mensch brauche Vergnügungen, um sich von der Arbeit zu erholen und sich für neue Aufgaben zu stärken. Während die „grob-sinnlichen“ Vergnügungen ihn aber zum Tier herabziehen, vermitteln die „feineren“ ihm über den geistigen Genuß, den sie herbeiführen, Humanität. Als Beleg muß ein Kant-Wort aus § 52 der *Kritik der Urteilskraft* herhalten, das im neuen Kontext im Grunde nur die geistige Erholung dokumentieren soll, die die höheren Vergnügungen nach sich ziehen:

Der Mensch soll und kann nicht immer am Joche der Geschäfte ziehen; er soll auch des Lebens froh werden; soll durch Vergnügungen von Geschäften ausruhen, und zu neuer Geschäftigkeit sich stärken. Es kommt aber sehr viel darauf an, welche Vergnügungen er genießt. Es gibt grobsinnliche, die wir mit den Thieren gemein haben, und die uns, hauptsächlich durch die Art, wie wir sie genießen, zu der Klasse der Thiere erniedrigen. Es giebt feinere, die dem Menschen einen geistigen Genuss gewähren, und ihn dadurch zur Humanität bilden. Dass es die Musenkünste sind, die diesen geistigen Labetrunk bereiten, und kredenzieren, wer mag das läugnen, oder bezweifeln? Sie allein gewähren, nach Kants Ausspruch, „eine Lust, die zugleich Kultur ist, und den Geist zu Ideen stimmt“.³⁵

Erst wenn der ursprüngliche Zusammenhang der Kant-Stelle berücksichtigt wird, ist zu erkennen, warum Dietl, der ‚Humanität‘ nicht zuletzt auch pädagogisch versteht, sie herangezogen hat: Sie war (moral)pädagogisch konnotiert; funktionierte sie doch in einem Kontext, in dem leere und gar gemütsgefährdende Zerstreuungen als solche definiert werden, die sich auch nicht entfernt mit moralischen Ideen in Verbindung bringen lassen:

Doch in aller schönen Kunst besteht das Wesentliche in der Form, welche für die Beobachtung und Beurteilung zweckmäßig ist, wo die Lust zugleich Kultur ist und den Geist zu Ideen stimmt, mithin ihn mehrerer solcher Lust und Unterhaltung empfänglich macht; nicht in der Materie der Empfindung (dem Reize oder der Rührung), wo es bloß auf Genuß angelegt ist, welcher nichts in der Idee zurückläßt, den Geist stumpf, den Gegenstand nach und nach anekelnd, und das Gemüt, durch das Bewußtsein seiner im Urteile der Vernunft zweckwidrigen Stimmung, mit sich selbst unzufrieden und launisch macht.

Wenn die schönen Künste nicht, nahe oder fern, mit moralischen Ideen in Verbindung gebracht werden, die allein ein selbständiges Wohlgefallen bei sich führen, so ist das letztere ihr endliches

³⁵ Ebd., S. 24–25.

Schicksal. Sie dienen alsdann nur zur Zerstreuung, deren man immer desto mehr bedürftig wird, als man sich ihrer bedient, um die Unzufriedenheit des Gemüts mit sich selbst dadurch zu vertreiben, daß man sich immer noch unnützlicher und mit sich selbst unzufriedener macht.³⁶

Nach dem Kant-Zitat ergeht Dietl sich im Lob der humanisierenden Wirkung einzelner Werke der Tonkunst bzw. der Dichtung, wobei er letzterer die Eigenschaft zuschreibt, das „Herz vor jener gefährlichen Stagnation [zu bewahren], die so leicht in Trägheit und Indolenz übergeht, und es den Freuden der Sympathie immer offner und empfänglicher [zu machen]“.³⁷

Die dritte Komponente der Humanität, die die schönen Künste und Wissenschaften in die Wege leiten, die sogenannte Philosophie des Lebens, bleibt bei Dietl eine diffuse Kategorie. Sie gehört zur einen, unteilbaren Philosophie, grenzt sich aber als populäre Philosophie gegen die gelehrte (Schul)Philosophie ab. Ihr Gegenstand ist nicht spekulativ, sondern vielmehr der Mensch in seiner Alltäglichkeit. Sie ist praktisch ausgerichtet und teilweise offensichtlich auch Psychologie ‚avant la lettre‘:

Es ist eine Bemerkung, die man fast täglich machen kann, dass nur wenige ins Innere der Philosophie eindringen, und dass bei weitem die meisten in den Hallen, die den Tempel umgeben, verweilen. Philosophiren, sagen sie mit Neoptolemus, muss ich, aber nur ein wenig; denn gründlich und systematisch, das ist mir zuwider. Sie begnügen sich also mit einem chaotischen Aggregat von Maximen und Klugheitsregeln, das sie Philosophie des Lebens nennen, und der Schulphilosophie entgegen stellen. Man thut offenbar Unrecht, wenn man beide Philosophien trennt, die wie Theorie und Praxis mit einander verbunden seyn müssen. Es giebt nur Eine Philosophie, wie es nur Eine Wahrheit giebt.

Indess kann man doch eine gelehrte und eine populäre Philosophie unterscheiden. Jene ist für wenige Auserwählte, diese für alle. Sokrates, heisst es, habe sie zuerst aus den höhern Regionen herabgeholet, und ins tägliche Leben eingeführt. Man mag sie daher Philosophie des Lebens nennen, um so mehr, da sie sich mit Dingen befasst, die das tägliche Verhalten der Menschen, ihre Meinungen und Gesinnungen, und zum Theile ihre wichtigsten Angelegenheiten betreffen; [...].³⁸

Die praktische Lebensweisheit und die konkreten Anleitungen zum rechten Verhalten im Alltag, wie sie Gegenstand der Philosophie des Lebens sind, vermittelten, so Dietl, namentlich die

³⁶ Kant (s. Anm. 8), S. 264–265.

³⁷ Dietl (s. Anm. 13), S. 28.

³⁸ Ebd., S. 34–35.

großen Dichtwerke der Antike, wie er an einigen Beispielen dartut. Die Lehre sei hier, so hebt er, wohl mit Rückgriff auf Kants Auffassung von der Dichtkunst als „unterhaltende[m] Spiel mit Ideen“, das den Verstand anrege,³⁹ hervor, nicht Hauptanliegen, sie finde aber, weil sie mit dem Schönen gepaart sei, umso leichter Eingang:

Die Poesie lehrt gerade deswegen um so viel besser, weil das Lehren nicht ihr unmittelbarer Zweck ist; weil die Lehre dem Schönen sich unterordnet, und dadurch Reiz und Anmuth gewinnt. Unter dem Vorwande, bloss zu gefallen, und mich auf einige Augenblicke zu divertiren, stiehlt und schmeichelt der Dichter sich in mein Herz ein. Er persifflirt eine Thorheit lachend; ich lache mit; und eh' ich michs versehe, ruft er mir zu: quid rides? mutato nomine de te fabula narratur.⁴⁰

Eine ähnliche Aufgabe bei der Vermittlung der Philosophie des Lebens erkennt Dietl solchen Philosophen der Antike zu, deren Schriften „aus dem Gesichtspunkte der Aesthetik zu betrachten“ seien,⁴¹ namentlich Plato, der „eben so wohl Dichter als Philosoph war“,⁴² und Cicero, der „in einer klaren, leichten und eleganten Sprache“ philosophiere.⁴³ Auch ihren Beitrag zur Philosophie des Lebens beschreibt Dietl mit Hilfe Kantscher (und Schillerscher) Begrifflichkeit: Bei Plato ersetzten „Feinheit, Grazie und Wiz [...] den tiefen Forschungsgeist und die strenge Methode [...]. Während er den Verstand beschäftigt, bearbeitet er auch das Empfindungs- und Vorstellungsvermögen, und zieht das Herz mit in das Interesse“;⁴⁴ Cicero wahre in seiner Philosophie gar den Mittelweg, „ohne zu den tiefsten Gründen hinab, oder zu den obersten Prinzipien hinaufzusteigen“,⁴⁵ er richte sich an das große Publikum, „das auf der Stufe der ästhetischen Kultur stehen bleibt, und selbst das Nützlichste und Wissenswürdigste nur unter der Hülle des Schönen empfangen will“.⁴⁶

Dietls Ausführungen zur vierten, in seinen Augen wichtigsten Leistung der schönen Künste und Wissenschaften als Propädeutik

³⁹ Vgl. Kant (s. Anm. 8), S. 259: „Der Dichter kündigt bloß ein unterhaltendes Spiel mit Ideen an, und es kommt doch so viel für den Verstand heraus, als ob er bloß dessen Geschäft zu treiben die Absicht gehabt hätte. Die Verbindung und Harmonie beider Erkenntnisvermögen, der Sinnlichkeit und des Verstandes, die einander zwar nicht entbehren, aber doch auch ohne Zwang und wechselseitigen Abbruch sich nicht wohl vereinigen lassen, muß unabsichtlich zu sein, und sich von selbst so zu fügen scheinen; sonst ist es nicht schöne Kunst“.

⁴⁰ Dietl (s. Anm. 13), S. 36–37.

⁴¹ Ebd., S. 41.

⁴² Ebd., S. 41.

⁴³ Ebd., S. 42.

⁴⁴ Ebd., S. 41.

⁴⁵ Ebd., S. 42.

⁴⁶ Ebd., S. 42–43.

zur Humanität, die darin besteht, daß sie „den moralischen Sinn in uns pflegen, und die Sache der Tugend begünstigen“,⁴⁷ sind ein nahezu unentwirrbares Gemisch aus Kantschem und Schillerschem Gedankengut. Für den Zusammenhang von Schönheit und Sittlichkeit dürfte er auf Kants Ausführungen über die Verwandtschaft von ästhetischer Kritik mit dem moralischen Gefühl in § 42 der *Kritik der Urteilkraft* sowie über das Schöne als „Symbol des Sittlichguten“ in § 59 zurückgegriffen haben.⁴⁸ Die Harmonieauffassung, die Hervorhebung des griechischen Tugendideals, das im Schönen verankert sei, und die schöne Seele scheinen eher auf Schiller zu verweisen:

Das Aesthetisch-Schöne und das Sittlich-Schöne sind an sich nahe verwandt. Beide müssen ohne Interesse um ihrer selbst willen geliebt werden; beide führen zur Uebereinstimmung mit gewissen Gesetzen, zur Harmonie und Ordnung. Der Sinn des Menschen, der von der Unordnung des physischen Gegenstandes beleidigt wird, der wird sich auch gegen sittliche Unordnung empören. Wer Harmonie in einem Kunstwerke mit Wohlgefallen bemerkt, der wird sich auch befeissen, alle einzelne Gesinnungen und Handlungen seines Lebens zu einem harmonischen Ganzen zu ordnen. In eben dem Maasse also, in welchem das Schönheitsgefühl entwickelt und gepflegt wird, muss nothwendig auch das moralische Gefühl entwickelt und gepflegt werden. Selbst der Sprachgebrauch verwechselt oft beide Arten des Schönen. Die Griechen zumal, die nichts Vortrefliches ohne Schönheit sich denken konnten, nahmen die Benennung des unsichtbaren Sittlichen von dem sichtbaren analogen Schönen her. Das Schöne und Hässliche bezeichnete bey ihnen das Gute und Böse. Tugend hiess Liebe schöner Handlungen; Laster Disharmonie der Lebensweise mit dem Gesetze der Vernunft.

Wir selber, sagen wir nicht oft, eine schöne Seele! wenn wir innere moralische Güte ausdrücken wollen?⁴⁹

Die schönen Künste und Wissenschaften sollen dem Menschen helfen, sein Leben zu einem „Kunstleben“ zu machen, zu einem vollkommenen, harmonischen Ganzen:

Unser ganzes Leben soll ein Kunstleben seyn; etwas in sich Fertiges und Vollendetes, dessen Werth in ihm selber und in dem wohlgeordneten Verhältnisse seiner Theile liegt; [...] also etwas, das Aehnlichkeit mit der Tugend hat, die auch ein schönes harmonisches Ganzes, Zusammenstimmung aller Gedanken, Empfindungen, Neigungen, Worte und Handlungen, mit dem Gesetze, und die höchste Einheit in der grössten Mannigfaltigkeit ist. – Wie der Künstler, so muss der Tugendhafte nach einem Ideal der

⁴⁷ Ebd., S. 44.

⁴⁸ Kant (s. Anm. 8), S. 231–236 und S. 294–299, bes. S. 233–235 und S. 297.

⁴⁹ Dietl (s. Anm. 13), S. 44–45.

Vollkommenheit streben, das in reizender Gestalt ihm vorschwebt, und das er, bei aller Anstrengung, es zu erreichen, nie erreicht, ob er gleich demselben immer näher kommt.⁵⁰

Sie funktionieren als eine Art Richtschnur zum Guten; sie geben „dem menschlichen Geiste die Richtung und Neigung zum Guten, und befördern die Sache der Tugend“.⁵¹ Den „Freund der Tugend“ bringen sie, so formuliert Dietl in Anlehnung an Kant,⁵² dazu, „stets der bessern Seele, dem Gott in uns, zu folgen, und dem ewigen Gesetze der Sittlichkeit unbedingten Gehorsam zu leisten“.⁵³

Nachdem er alle vier Komponenten der Humanität, die die schönen Künste und Wissenschaften im Menschen erwirken, erörtert hat, sieht Dietl die bereits im Titel der Rede vertretene These von deren humanisierender Wirkung als erwiesen an. Allerdings macht er die vielsagende Einschränkung, soweit dies in einer akademischen Rede möglich sei.⁵⁴ Das hört sich wie eine Zurücknahme bzw. wie eine Entschuldigung an. Ihr dürfte ein Wissen um die eigenen Grenzen zugrunde liegen. Dietl war kein eigenständiger spekulativer Denker und kein Systematiker. Er war vor allem Eklektiker, wie die Antrittsrede mit ihren Anleihen bei Kant und Schiller belegt. Der bayerische Historiker Georg Westermayer,⁵⁵ Geistlicher wie Dietl, charakterisierte diesen 1877 als „ein sinniges, feinbeobachtendes Gemüth“ – was gut zum Eklektiker paßt –, dem es allerdings „an wissenschaftlicher Tiefe“ gebrochen habe.⁵⁶ Letzteres braucht keine Abqualifizierung zu sein. Dietl kannte seinen Platz und wollte kein tiefsinniger Theoretiker sein: er war vor allem Hochschullehrer, Pädagoge und Seelsorger, ein Praktiker also, der sich von der Bildungsarbeit eine sittliche Hebung des Individuums und letztendlich eine bessere Gesellschaft versprach.

⁵⁰ Ebd., S. 46–47.

⁵¹ Ebd., S. 49.

⁵² Verwiesen sei auf die *Kritik der praktischen Vernunft*, und namentlich auf die Ausführungen zum allgemeinen Gesetz der Sittlichkeit in § 7 und 8 des ersten Hauptstücks im ersten Buch des ersten Teils. Vgl. Immanuel Kant: *Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Frankfurt a.M. 31985 (Werkausgabe, Bd. 7), S. 105–302, hier bes. S. 140–155.

⁵³ Dietl (s. Anm. 13), S. 49.

⁵⁴ Ebd., S. 51–52: „Ich glaube nun, meinen Satz hinlänglich erwiesen, und den Einfluss der schönen Künste und Wissenschaften auf Verfeinerung der Sitten, Veredlung der Vergnügungen, auf Lebensphilosophie und Sittlichkeit, mit einem Worte, auf Bildung zur Humanität, so viel es die Gränzen einer akademischen Rede erlauben, gezeigt zu haben“.

⁵⁵ Zu Westermayer (1836–1893) vgl. Hans Pörnbacher: Westermayer, Georg. In: Walter Killy (Hrsg.): *Literaturlexikon. Autoren und Werke deutscher Sprache*. Bd. 12. Gütersloh–München 1992, S. 276.

⁵⁶ [Georg] Westermayer: Dietl, Georg Alois. In: *Allgemeine Deutsche Biographie*, Bd. 5, 1877, S. 171.

Die Antrittsrede von 1801 bestätigt sein diesbezügliches Bildungsprogramm, in dessen Dienst sich auch die von ihm vertretene akademische Disziplin der Ästhetik zu stellen hatte.